

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

HEMEROTECA



*Capilla "Virgina"
Biblioteca Universitaria*

7



Dof

1

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1966

intentaron, precisar funcionalismos psíquicos como en Brentano. La medida existencial en Ehrenfels se reduce a un cimiento psicológico. Las interconexiones entre datos del psiquismo muestran, según páginas antes se dijo de los análisis de Sartre, vivencias de... , no la realidad de lo dado en las vivencias.

Uno de los aspectos más importantes con respecto a la consideración del valor sería aquel que se refiere a la preferencia y menosprecio de los diversos valores que para algunos pensadores resulta arbitraria. Ese o aquel valor ante el ser que lo vive y a cuyas sollicitaciones se dirige, constituye una valía aunque no se realicen, no obstante que tan sólo parcialmente se cumpla su llamado, en tanto en cuanto queda el valor como valor. Habría arbitrariedad sólo en el caso en que se deje de lado la consideración del valor y se haga referencia únicamente a la discriminación personal, pues en cuanto al valor propiamente dicho posee como se ha podido entrever a través de todas estas líneas por ser más que todo un tratamiento del deber-ser, una absoluta objetividad que lo hace aún más apetecible.

En fin no se pretende en estas páginas agotar todo lo referente al valor, investigación, profundización y completo esclarecimiento de todo lo que a él se refiere, sino mostrar únicamente un aspecto interesante y relativamente actual de esta realidad que al existente se presenta, le llama, le solicita y le urge su interés y su aquiescencia.

LO TRÁGICO EN LA ACTITUD ESPIRITUAL GRIEGA

FRITZ JOACHIM VON RINTELEN
Universidad de Maguncia

I

EN TANTO LOS HOMBRES sean capaces de un saber acerca de su propio destino, el *sufrimiento trágico*, comparado con la posible felicidad, pondrá al espíritu viviente frente a cuestiones decisivas. Una pregunta, empero, sólo halla su respuesta cuando es posible expresar algo del *sentido subyacente* sobre el que ella yace. Debemos arriesgarnos a ser hombres esforzados y probos para afirmar así, al igual que los griegos, a partir de la profundidad del espíritu, la noble combinación de sufrimientos y alegrías de la existencia. Este espíritu, por cierto, no es el espíritu aritmético o el mero intelecto, sino *el espíritu* que se hermana con la *profundidad esencial* de las cosas. En este sentido, el espíritu no tiende sólo a lo verdadero, sino también a lo valioso y a lo bello. Y han sido nuevamente los griegos —esos favoritos de los dioses— quienes en primer término reconocieron ese espíritu; accedieron a él porque experimentaron en toda su profundidad el sufrimiento. “¡Cuánto tiene que haber sufrido ese pueblo para poder llegar a ser tan bello!” (Nietzsche).

Tres cosas queremos preguntar a los griegos: ¿cómo vieron el mundo?; ¿qué respuesta le dieron a él?; ¿cómo se manifiesta esta respuesta en la tragedia?

¿Cómo vio el griego el mundo? No solamente divisó su belleza, sino que también, en el sufrir del héroe, del *ἥρωες*— vio su inconsistencia y su actitud. La miseria de la inestabilidad, de lo incalculable, de lo enigmático e imponderable lo conmovieron profundamente. Por ello su mundo no consiste tan sólo en la alegría serena del clasicismo. Este claro y temprano saber acerca del sufrimiento es íntima necesidad para el griego, pero también pesada y dolorosa carga.

1. ¿Cómo vio el griego el mundo? Para apreciar esta cuestión en toda su

importancia es menester que tengamos presente el hecho de que los griegos, como casi ningún otro pueblo del mundo, respondieron a ella bajo el *aspecto del espíritu*. Sólo a partir de esta perspectiva es posible plantear en su precisa dimensión las cuestiones del sentido, de la justicia y la injusticia, del sufrimiento merecido e inmerecido, especialmente dentro del ámbito de lo trágico. Conjuntamente con el espíritu está dado también el privilegio de lo valioso frente a lo de bajo valor, del sentido frente a lo absurdo, porque éste nos haría perecer en el orden del espíritu. El apasionado rechazo de lo carente de sentido no tiene, sin embargo, nada que ver con una cobardía frente a la falta de horizontes. El orden y la disciplina donantes de sentido se contraponen más bien al caos entendido como la perdición.

2. Bien pronto se puede notar, sin embargo, que este pueblo tan amante del sentido y del espíritu no ha dejado de ver, en el momento de la reflexión, la *inconsistencia* y la falibilidad de toda humana existencia. Nuestra pesada tarea es luchar contra ellas. Una suerte de resquebrajamiento se extiende a través de lo más íntimo del mundo y llega hasta la cercanía del ser divino. También el destino humano está especialmente afectado por esta hendedura. Y es precisamente el hombre heroico el que está siempre amenazado, hasta lo irreparable, a partir de algo inconcebible. Nunca hay seguridad para lo que amamos y veneramos, ni estabilidad para nuestras esperanzas e intenciones espirituales, si bien ellas resplandecen más claramente en algunos momentos. Firmeza de la existencia, seguridad: hacia ello tienden por cierto las épocas reflexivas de todos los pueblos. Una total incertidumbre, por el contrario, no permite el nacimiento y la floración de una formación superior. Debe darse, pues, una dinámica fluctuación de las posibilidades del espíritu y su cuestionamiento para que la vida pueda ser cumplida como tarea.

No se trata de que lo ansiosamente deseado, lo elevado al espíritu, se cubra temporariamente de nubes. La escisión del mundo es aún más seria. Y justamente quien se sustrae a lo bajo, el hombre elevado al grado de una voluntad espiritual, es decir, el *héroe*, está más amenazado que el hombre mediocre, insensible e inerte. Malignos poderes acechan incesantemente para deshonrarlo, para poner en cuestión su distanciamiento. Ante todo en su propio interior, a veces inevitablemente, preparan los demonios el poderoso contragolpe que tiene por fin hacerle sucumbir negándose a sí mismo.

3. Ante esta realidad siempre desilusionante quisiera el griego llorar su miseria. Por cuanto no puede explicarse la vida, quisiera formular sus quejas, dolorosamente herido como un joven que antes fue creyente. Su queja sobre el sufrimiento no se limita empero al destino personal ligado a lo corpóreo: a través de todo, en lo más profundo de este mundo, surge una insuficiencia

y amargura, un escarnio de todo aquello que es valioso. Lo que allí nos enfrenta es un *sufrimiento metafísico*. El miedo y el espanto están en las cosas existentes. Como comparación recordemos el "caballero, muerte y demonio" del alemán Durero. Por todas partes chocamos inmediatamente tanto con los límites más elevados de nuestro ser-hombre y del ser-mundo, como con un límite inferior, de cuya transgresión nos previene una profunda voz anunciadora de un orden espiritual. Por esto tenemos que esforzarnos incansablemente para salir airosos en la prueba de la vida.

¿De dónde viene esta maldición en todas las cosas? Virgilio dirá más tarde que *sunt lacrimae rerum*, que todas las cosas tienen su llanto, sus tristezas. Esta tristeza se le revela especialmente al griego en el saber del *permanente cambio* y de lo que jamás permanece, del constante aniquilarse, aunque más no sea del mundo exterior. Platón designó este mundo, precisamente, como el mundo del *γινόμενον*, como el mundo del devenir, de lo que carece de valor, de lo inesencial, *ὄχι ὄν*. De un modo semejante dice Novalis que nosotros buscamos por todas partes lo incondicionado y siempre encontramos solamente cosas. Y justamente porque el transcurrir de las cosas le era tan doloroso, permaneció Platón saturado del eterno anhelo de la forma esencial bella y permanente. "¡Permanece pues!, ¡tú eres tan bella!" (Goethe), podría decir el griego. Aun a las estatuas griegas, tan encantadoras para los sentidos y tan noblemente bellas, les es propia una velada "tristeza" causada por aquel transcurrir. Tal vez ella pertenezca a la esencia de la belleza.

La vivencia de la belleza anímico-corporal y el ascenso a la belleza eterna en Platón es tan elemental porque está hermanada con el conocimiento de la destrucción y caída de todas las cosas, como así también con el saber de la muerte, cuyo incondicional llegar es lo más ineludible que pueda afectar a todo consistir. Detrás de las palabras de los trágicos griegos escuchamos a menudo una suave voz que habla de una íntima y profunda melancolía y aflicción —causada por las cosas.

4. El clasicismo fue en gran parte una interpretación falsa, aun en Burckhardt, por cuanto propuso la leyenda de *una antigüedad siempre serena e imperturbada*. También Stefan George se instaló afectuosamente dentro del mundo de esta representación. Pero el mundo griego no debe ser contemplado unilateralmente desde un punto de vista estético; no es únicamente una perfecta armonía, si bien ésta es siempre anhelada. En efecto, la lúgubre sombra de la que acabamos de hablar empaña el resplandeciente cielo griego. Aquí, empero, no se trataba de un encarnizamiento o un deleite en el sufrir —como en parte hemos experimentado nosotros— sino que el griego conocía también *la alegría* que es capaz de conducir más alto.

Una alegría *espiritual*, por cierto; entendida como la consecución de la felicidad y no como trivial placer superficial y diversión. La serena alegría griega conoce también el júbilo, aun cuando un júbilo en medio de la aflicción. A los duros factores de la existencia se une un optimismo práctico de la vida y de la actitud humana, que es tan fuerte como para posibilitar luego la perspectiva conducente a un optimismo filosófico.

5. Este pueblo griego, tan subordinado al *espíritu*, intentó necesariamente la aclaración de la existencia. Pero el espíritu es siempre una espada de doble filo. El cumple el gran anhelo de captar la verdad, lo desoculto. Sin embargo, no es siempre y solamente elevación, sino también, y quizás más aún, carga, cuando deben ser abiertas profundas posibilidades; pues el saber —el saber de uno mismo y del ser del mundo en general— eleva el dolor (Antiguo Testamento). Entonces se hace patente lo pesado de la vida y de lo vivido y ya no es fácil trasmutar ello en esperanzas. Es aquí donde surgen los problemas, las cuestiones acerca del sentido, del sufrimiento, de la culpa. Esta problemática pasa de lo inconsciente a la plena conciencia, y la conciencia puede convertirse en fatalidad. Los griegos reconocieron ya en la temprana juventud esta difícil y pesada existencia; también tempranamente se extendió su saber del mundo. Por ello fueron más conscientes que otros pueblos en el conocimiento de su propia naturaleza. Pero también por ello fueron muy pronto sensibles a la fluctuante transición de todos los valores: verdad que no es fácilmente soportada y que sólo mediante fuertes luchas espirituales puede ser superada y ordenada. Pues, efectivamente, a menudo se enfrenta un *valor contra otro*, y estos movimientos pueden hacer naufragar trágicamente algo tan grande como una fe, una fuerza, una esperanza, un amor, una elevada voluntad, y, junto con ellos, a su propio portador. Así pues, el irrum- pir hacia un conocimiento tan fundamental de la vida exige ahora su respuesta.

II

La respuesta de Grecia a estas candentes preguntas está dada en la reconocida adhesión al espíritu, al *Dios Apolo*, a la forma y lo configurado, frente a lo cual la realidad es únicamente una parodia. Esta parodia, en cuanto es la insuficiencia aciaga e inquietante del ser terrenal, es el fundamento de todo lo trágico. En *Dionisio*, el Dios proveniente de Tracia, el griego reafirmó la vida, plena al mismo tiempo de alegría y sufrimiento, de un salvajismo apasionado y audaz. Pero esto solamente como punto de transición. El portador y modelo de esta vida es el hombre extraordinario en cuanto *héroe*, que por

ello mismo, tiene que apurar también el *sufrimiento*, pues una rebelión contra él significaría tan sólo un incalculable agravante.

1. La fe en el espíritu —y esto significa al mismo tiempo fe en el *sentido*, en la *forma eterna*, en el orden con sus contenidos de valor— se ha encarnado profundamente en los griegos; es su gran regalo a la humanidad. Con esto ascendemos por encima de la estrechez de la pura naturaleza hacia el saber del mundo ordenado con sentido. Al mismo tiempo, se reconoce así la insuficiencia de la mera naturaleza entendida como *physis*: a priori originario de toda filosofía. Con la fe en el orden ya no tenemos ante nosotros el caos, la falta de forma, la ceguera de lo innominado, es decir, el vacío de la nada; sino que el ser es, en cuanto configuración de una forma plena de sentido, siempre más que el no-ser *βέλτιον τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι* (Aristóteles: De gen. et corr. II, 10, 336b), axioma elemental de la actitud griega, como así también de toda filosofía y orientación en el mundo positivamente afirmativa. Así se suprime la innominabilidad de lo no-ente, el desierto de lo caótico. Podría decirse: nombramos las cosas con nombres; esto es: existe un enseñorearse de las cosas terrenales por medio de la palabra, de la palabra esencial. Las cosas están ordenadas claramente y por ello reconocidas como determinadas por un sentido. De otra manera nos encontraríamos, tanto exterior como interiormente, en una confusión sin plan.

Los griegos convierten en ley de la existencia lo que Goethe llamó el milagro de “la forma acuñada que se despliega viviendo”. “Yo no puedo imaginarme ninguna otra” (ley), dice aún Goethe. Con esta creencia en el sentido y en el orden el griego se defiende a sí mismo, defiende su más íntima naturaleza esencial, entendida como última verdad, y no como un sueño, como creía Nietzsche. En esta dirección el griego progresa hasta un nivel en el que participan hombres y dioses. Así sucedió que el griego, y luego el mundo de la cultura occidental de la edad media y gran parte de la edad moderna, sólo se haya podido representar a Dios como cumplimiento absoluto de las últimas ordenaciones y formas espirituales, como *actualitas* espiritual determinante del sentido, pero no como una pura dinámica. Esta inquebrantable confianza en el orden y justicias divinas en el Cosmos, basado en el hecho de que lo divino es espíritu donante de sentido, se expresa en todas las cosas. Acuñación mítica de esa profunda creencia es la figura del *Dios Apolo*.

Recién entonces todo deviene pleno de sentido, traspasado por el Logos y, por cierto, de tal modo que *ἀγαθὸν καὶ καλόν* sentido (ser), lo bello y lo bueno son uno en lo más profundo de su esencia. Aún más: Logos y Bios son uno. En efecto, la vida misma no es energía en sí, sino la *ἐνέργεια* del espíritu. Y con esto se ha hallado también un incondicionado fundamento.

Los enigmas de la vida y del sufrimiento no están empero solucionados. Frente a aquellas exigencias aparecen, por el contrario, más fuertes sus contraargumentos —la tribulación y lo ajeno al espíritu.

2. *La realidad es siempre una parodia* en estas formas, este orden, estas ideas, para decirlo con palabras de Goethe. Hemos visto el abismo que atraviesa todo el mundo y que los griegos con tanta profundidad reconocieron. En el mundo del devenir, del *γιννόμενον*, no sucede siempre el triunfo de la justicia ni la victoria de lo noble. Tampoco es justamente el hombre virtuoso y apto, a quien le es propia la *areté*, el que se convierte en modelo. Tampoco se imponen siempre el sentido y lo bueno. Esto sería demasiado hermoso para ser verdadero. Pero más grave aún es el hecho de que precisamente el hombre más valioso es a menudo aniquilado, quebrantado por el sufrimiento, despreciado. “El mundo ama ennegrecer lo radiante y arrastrar por el polvo lo sublime” (Schiller). La teología y filosofía griegas eluden a veces estos espacios intermedios; ellas parecen perseguir más la claridad que la incomprensible opresión que se adhiere tan cruelmente a la vida y a la muerte y al destino personal.

3. En este aspecto son quizás *la poesía* y la tragedia más esclarecedoras: ellas ponen al hombre de un modo más inmediato frente a lo recién mencionado. También en ellas se trata de las más fundamentales, íntimas y últimas tensiones. ¿Dónde podría hallarse mayor conflicto que el que se nos presenta cuando el mundo del espíritu y de los valores, fervorosamente contemplado e indubitable, se contrapone a la vida que se realiza y al acontecer, cuando el mundo del ser propio de las ideas se contrapone al ser de nuestra vida, del cambiante acontecer en el que la vida transcurre? Este conflicto trasciende nuestra existencia y se convierte entonces en el decisivo conflicto inmanente a nuestra mismidad, contra el cual parece quebrarse precisamente el hombre más elevado. A partir de la pasión por lo ideal se origina en él el sufrimiento, sufrimiento que no puede ocultarse si no se quiere caer en la apatía y el aburrimiento estéril.

Así pues, en *lo trágico* se trata siempre de un honroso querer *reflexivo* que casi forzosamente conduce a la desilusión, cuando no se convierte en fatalidad sin esperanza. Porque, en efecto, todo hecho, y en mayor medida el hecho extraordinario, participa de aquella insuficiencia de lo finito y por ello nos hace culpables en una oculta e inadvertida forma, ya que aun huyendo de esa calamidad la provocamos. Sin embargo, podemos hablar de lo trágico no solamente cuando el sufrimiento se produce a partir de la propia personalidad, sino también allí donde la desgracia, como a partir de sí misma, nos sobrecoge.

4. *Dionisio* nos hace olvidar esto durante un breve tiempo. Aflojemos una vez las riendas del orden, para poder así sumergirnos en los excesos dionisiacos. Dos cosas pueden resultar de las pasiones que así irrumpen. Por una parte que, fecundados nuevamente por el impulso dionisiaco, renazcamos al servicio de Apolo. Pues en Dionisio se expresa más inmediatamente lo cósmico, aunque en última instancia no en la forma de un impulso caótico y sin sentido: el griego no conoce ni mucho menos admira cosa semejante. El se ha preservado de este peligro de Dionisio, pues Grecia es afirmación de la pasión dentro de la disciplina del espíritu. La otra posibilidad consiste en que, por medio de la “enajenación” dionisiaca (*μανία*), se opere la irrupción hacia el mundo de la libertad redimida, como primer grado purificador que conduce hacia la esfera de los dioses: Dionisio es sólo un tránsito.

5. Este proceso se consuma primordialmente y del modo más ejemplar en el *héroe sufriente de la tragedia*, tanto más cuanto más insondable es su dolor. Pues precisamente lo grande, lo que está por encima de lo cotidiano, lo elegido, parece conjurar sobre sí los más peligrosos poderes y arriesga sucumbir a ellos. Así como el pararrayos atrae el rayo, así atrae el hombre elevado el peligro del fracaso, el peligro de la calamidad, del extravío y de la interna destrucción, porque la tensión parece ser demasiado potente. Al hombre inauténtico no le incumbe criticar al héroe, porque él no ha alcanzado la altura desde la cual sería vidente y podría despeñarse. La vida de los hombres demasiado apegados a lo inesencial permanece indiferente, porque elude aquel gran destino y se resiste a salir de lo habitual.

El héroe de la tragedia se destaca como imagen de los dioses frente a la mayoría de los hombres. En su actitud, en sus movimientos y palabras se puede reconocer al héroe. Lo que en él es culpa e inconcebible fracaso se convierte en un vulgar desacierto para el hombre sin vida interior. Lo que en el héroe es valentía y decisión deviene en éste insolencia y torpeza. La entrega de aquél es desesperación en éste, su pobreza miseria, su felicidad y delicia deviene en el hombre medio sólo placer y goce. ¿Por qué es así? Porque en lo más profundo el héroe quiere más que los otros. El se reconoce llamado a un radio más amplio y peligroso de obligaciones sociales, sobrepasa el nivel de término medio, se equivoca, por cierto, fácilmente en la necesaria limitación y se interna así en el riesgo. Pero, tomando sobre sí las consecuencias, realiza este *riesgo irremediable* tanto como es posible. Puede ser que él caiga en el aislamiento, pero habla sin embargo a partir de una profunda comunidad, a partir de un centro. Aun cuando la carga resulte alguna vez demasiado grave, el héroe asciende siempre y sabe, y tiene un presentimiento de las verdades supraempíricas, de los eternos invisibles poderes a los cuales él, aun en medio del sufrimiento, les manifiesta su humana valentía.

6. *El sufrimiento*, empero, *se produce necesariamente*, porque él quiere más que los demás, porque él ve más que los ciegos, y porque él, por ello mismo, soporta más que los cansados y por este exceso tiene que convertirse, de alguna manera, en *culpable*. El destino que lo ha escogido para ello le enseña a paladear el sufrimiento, puesto que él ha intentado alcanzar lo divino con medios humanos.

III

La *tragedia* es pues este espectáculo en que se nos representa la vida; es primeramente una lucha en torno a la *cuestión de la vida*, con el propósito de defenderla de la interna disolución. En *Esquilo* y *Sófocles* es todavía un intento metafísico-religioso. En *Eurípides* solamente intramundanal. No se encuentra empero una solución que no deje tras de sí algo de insuficiente, que satisfaga totalmente. Resta por lo tanto la búsqueda de una redención o la sumisión al *destino*. Así la tragedia porta un decisivo valor estético, religioso y pedagógico.

1. La representación trágica, como representación de la vida humana, es el siempre renovado intento de dar una *respuesta definitiva* a la pregunta por el *sentido de la vida*. Una respuesta desde la cual la vida pueda ser sostenida, aun frente al sufrimiento y las injusticias que continuamente se acumulan, y no teniendo en cuenta solamente la alegría. Era difícil soportar y conciliar la cuestión del sufrimiento y la injusticia con la creencia en los dioses. ¿No llevan los hombres en sí mismos una culpa originaria, de la que tan sólo un oscuro presentimiento existe? ¿No es la situación precisamente más agobiante por cuanto los dioses quieren y provocan traviesamente tanta miseria? Esta es, finalmente, la antigua y eternamente nueva pregunta de toda teodicea, la pregunta acerca de lo Divino, acerca de Dios.

Cuando aún subsistía la creencia en la eficacia de los misterios —como los de Dionisio y Apolo— todo era más fácil de soportar con miras a la redención. Pero cuando esta confianza juvenil en los dioses hasta entonces venerados comenzó a decaer creció la *conciencia de lo trágico en sentido estricto*, y con ella la conciencia de la situación sin salida. La creencia originaria ha desaparecido, si bien subsiste una creencia en una indeterminada divinidad que no puede llegar a ser viviente. Ya en *Esquilo* está el comienzo del ocaso de los dioses, la ruptura de la antigua imagen del mundo, y ya se presienten los grandes peligros. Luego tendría que confundirse también la justificación de los conceptos morales y del valor y del disvalor. Tal vez tampoco

pare la cosa en esto y se llegue a un proceso de general descomposición y escepticismo. Pensemos en *Eurípides* y en la época de los sofistas. Recién *Sócrates* se preocupará por captar nuevamente los valores morales a partir del espíritu.

En la tragedia se consuma una única y grandiosa rebelión, un heroico defenderse del alma contra el proceso de descomposición y así, contra su propia caída y aniquilación. Ella debe conservar lo que tiene, lo que puede cumplir. El alma no consiente tan rápidamente en la resignación pasiva que, tomada a la ligera, conduce a la más perfecta trivialidad. El alma quiere que aún sucedan grandes cosas en ella; no quiere perder su acento supramundanal. Sin embargo, rechaza espantada una renuncia de su mismidad, pero toma a menudo sobre sí, mi entrega, lo inevitable.

2. El intento originariamente religioso y metafísico de los primeros tiempos ya no resiste más, no resulta más. El esfuerzo encuentra luego una triple respuesta o interrogante: ¿Son los dioses culpables?; ¿sucumben hombres y dioses a la violencia del destino?; o ¿ha pecado el hombre?

Establecemos prometeicamente un tribunal ante el cual comparecen los dioses supraterráneos. “Vosotros hacéis que los pobres devengan culpables y luego les dejáis la pena” (Goethe). ¿Los dioses descuidan frívolamente el destino humano! Pero esto no puede ser: los dioses no hacen nada malo. Lo que Zeus quiere es siempre bueno, dicen *Esquilo* y *Sófocles*. Bruscamente se enfrentan la acusación y la defensa o confianza. Siguiendo esta dirección no se halla respuesta alguna. Más bien nos preguntamos si los dioses mismos no están amenazados, si su vida no es solamente paz. Conjuntamente con ellos tendríamos que acusar al *Destino*. En el corazón del que acusa, sin embargo, surge siempre el temor de una culpa en la que hayamos caído, una *culpa originaria* que exceda a los hombres y —si fuera posible— a los dioses mismos. El nacimiento de las cosas es su pérdida, dice aproximadamente *Anaximandro*. Ellas deben “expiar y hacer penitencia por su injusticia”, su culpa original. Por ello sería mejor no haber nacido, pues ningún mortal pasa sin culpa por la vida (*Esquilo*). Pero también encontramos la representación de un Dios sufriente, *Dionisio-Zagreus*, cuyos dolores repercuten nuevamente en los nuestros. Todo esto no es, sin embargo, una respuesta positiva y comprensible. ¿No haríamos mejor si nos colocamos a nosotros mismos en uno de los platillos de la balanza?

3. Entonces, en efecto, parece ser que el culpable no es un destino ciego, sino que *nosotros mismos* —con *Sófocles*— nos reconocemos *culpables*. Una voluntad inconsciente obra en nosotros y hace insensiblemente surgir la culpa. Así sucede en *Edipo* y *Prometeo*. La culpa estriba ante todo en la *volun-*

tad de desmesura, en la *hybris*, en el hecho de que el hombre sucumbe a la ofuscación de la razón, sobreestima sus fuerzas, es vencido por el Eros o tiende desmedidamente a la felicidad y comienza lo que no le incumbe (falta a la cual gustosos nos entregamos). Al auténtico griego, que sentía el misterio de la medida y de la forma como principio de solución para el enigma del mundo, esto se le aparecía como un evidente sacrilegio. El se horroriza de la "envidia de los dioses. La pura alegría de la vida no le correspondió a ningún mortal" (Schiller). La culpa consiste también en el hecho de que el hombre se vuelve unilateralmente solamente hacia uno de los dones divinos y desprecia los otros. ¿Cómo habría que interpretar esto? También aquí el hombre no apunta hacia la armonía y la medida; unilateralmente se dirige hacia este o aquel poder divino que poseemos como dones. Así provoca el desprecio de los derechos de los otros dioses y los derechos de las otras necesidades vitales, que luego se atrofian y cobran su venganza. Si sólo reconocemos a Apolo, al espíritu, protesta en nosotros y en los demás Dionisio, la vida. El exceso unilateral, el del Logos, por ejemplo, parece provenir de la vanidad, del egoísmo y del celo exagerado. Ello hiere el respeto debido a todo lo demás que nos ha sido dado por la naturaleza, o, podríamos decir: por los distintos dioses. Dentro de esta conexión es posible ver hasta qué profundidad arraiga en la imagen griega del mundo el ideal del medio, del *μεσότης* y, con esto, de la medida, de la forma. Ideal que nosotros deberíamos reaprender. Pero el hombre recaerá siempre en el error y no guardará la medida, las proporciones y mediante *decisiones exclusivistas* devendrá culpable. El hombre sucumbe también a las faltas de sus virtudes, como diría Mme. de Staël; su propio hacer conjura la mayoría de las veces la catástrofe, pero no en la forma de un despliegue mecánico y necesario. Aun siendo consciente de su *libertad* ve el hombre penetrar lo fatal. Algo falta a su hacer, evidentemente, pero él era inevitable desde una más alta conexión.

4. Cuando, más tarde, los dioses son comprendidos en un sentido mucho más figurado y no puede existir una culpa *ante* ellos, este problema se re-trae de manera casi inevitable hacia lo inmanente, hacia el *interior del hombre*. A medida que las perspectivas últimas más se oscurecen mediante tales interpretaciones, tanto más fuertemente la tragedia deviene *crisis del hombre interior*, como sucede en nuestros días. Esta etapa es el último impulso de la tragedia decadente. Pero es sólo un estadio de transición entre la fe y la incredulidad, estadio que, como la tragedia griega en general, sólo puede ser de corta duración.

Establezcamos, pues, que los dioses permanecen mudos y no nos dan respuesta alguna: entonces el hombre está más estrechamente aún encerrado en un círculo; la irremediable insatisfacción se hace tanto más apremiante.

Tan sólo resta el frío soplo de la autoafirmación. La irrupción de la pura interioridad humana apenas parece entonces una ganancia. Esto lo vemos en *Eurípides*. En esta época tardía —época de los sofistas— la tragedia gana una *significación* mucho más *psicológica* y, en ese sentido, provisional, meramente estética. De esta forma elude lo decisivo. El mismo Aristóteles dirá, en el siglo siguiente, en su *Poética* (6, 1449b, 24s.), que la tragedia es la imitación de una acción con un contenido serio, importante y pleno, representado en forma conmovedora, con el objeto de anular los afectos mediante la excitación de compasión y temor. *Τραγωδία . . . δι' ἐλέου καὶ φόβου περαινουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν.*

En términos de una filosofía más moderna: en tiempos de Eurípides aún no se vio, o no se vio ya más, por encima de la situación concreta el reino de la *libertad trascendente*, en el sentido de un Kant, por ejemplo, es decir: de una libertad que eleve el núcleo esencial de nuestro ser por encima de la necesidad del acontecer externo e interno y de toda fuerza exterior amenazante. Así pues, no se puede considerar aquel intento tardío solamente como una pura unión a las cosas terrenales, conseguida automáticamente, pues él no nos conduce en espíritu a sentirnos obligados en relación a una más esencial patria.

Por cuanto no se logró mostrar en ámbitos más profundos, el plano del ser propio, de sí mismo y, con esto, el de la libertad, esta consideración demasiado estrecha y "realista" tuvo forzosamente que conducir a una descomposición racionalista y, por ello, al fin de la tragedia convertida en apática resignación. Por cierto, se da aún la gran actitud serena frente a las cuestiones decisivas como un encubierto nihilismo. Pero más fácilmente se hace sentir la pura huída y entrega a la *felicidad fugaz*, que el mismo Eurípides alaba aun como último bien salvado.

5. Con todo esto no había sido dada aún una respuesta satisfactoria —ante todo: ninguna respuesta de las buscadas por el hombre elevado— sino una renuncia: alegría diaria o resignación. Por cierto, aquí no puede yacer un último sentido, para no hablar del hecho de que así no habríamos logrado una ordenación con sentido del mundo. La demanda capital que tan terriblemente subsistía aun en la pregunta acerca del sufrimiento permaneció sin explicación. Pero hacían falta aún algunas fuerzas para tomarse a sí mismo en serio de modo que se continuara sintiendo en lo más íntimo esta tragedia.

Al griego de esta época tardía le estaba pues rehusado el interpretar con sentido el sufrimiento. Entregado a su infelicidad el hombre permanecía trágicamente sin salida, percibía cada vez menos el aliento de los dioses y no alcanzó la verdadera victoria de la libertad redentora del espíritu, mundos que en última instancia, por cierto, se tocan. Por amor al Logos abandonó las

imágenes de los dioses que se habían convertido en indignas de creencia y, con esto, despreció el digno lenguaje plástico de los mitos. Empero, a causa del Logos demasiado unilateral se tuvo que quedar atascado en la crítica; y la existencia y el sufrimiento humanos no hallaron respuesta. Sólo, cada uno por sí mismo pudo asegurársela siempre.

6. Sin embargo, esto era solamente el final del desarrollo de la tragedia, trágico él mismo, por cierto: *la tragedia de la tragedia*. Pero aún existía el anhelo de una real solución. Sin embargo el griego quería ser purificado y redimido íntimamente de la *culpa* sentida y no naufragar en el espejo que reflejaba su propia imagen. Junto a todos los insatisfactorios intentos de interpretación resta todavía un presentimiento de esta posibilidad liberadora y purificadora, aun cuando no de modo comprensible. Al *héroe* mismo, empero, le concedemos siempre una *catharsis* como purificación.

Tendríamos que decir sobre *el héroe* —tomando lo que Rhode dijo de las celebraciones dionisiacas— que la crueldad de su muerte parece sin embargo ser transfigurada. El que se desploma trágicamente gana su libertad y su calma frente a las fuerzas purificantes cercanas a los dioses, liberado de la vida encerrada en lo corpóreo. La impotencia de la ruina es para el héroe, la mayoría de las veces, el primer paso hacia su acercamiento a las manos de los dioses, liberación y nueva elevación. Todo el terror del ser hombre, toda la desesperación, todo el rigor y toda la miseria, no permanecen encerrados en sí mismos. Por cierto, la vida del hombre grande y solitario tiene que ser siempre trágica; pero también puede serlo la de cada uno en las más humildes condiciones. La grandeza, empero, sólo la consigue aquel cuyo corazón está lleno en abundancia de algo, que sabe de algo decisivo, no el demasiado apegado al término medio, cuya vida provoca una lamentable impresión. *El fracaso del héroe* es, empero, el primer grado del *ascenso hacia las cosas últimas*, que están oscuramente contorneadas. Por esto su tragedia no debe elevarse a un grado absoluto como si fuera la última grandeza. Su superación mediante el atrevimiento y la digna resistencia del héroe y, con ello, su solución, se justifica ante un plano más elevado y posee —excluyendo a Eurípides— su repercusión en lo eterno.

7. Con esto llegamos al final: la *significación religiosa, ética y pedagógica* de la tragedia griega. La tragedia es una íntima unión del impulso estético-artístico con el filosófico-espiritual de los griegos, pero con preponderancia del espíritu donador de sentido, que nos dice algo determinado y no solamente un mero goce estético. Pues el abismarse estético es un fenómeno secundario. La tragedia griega se muestra históricamente como un singular *medium* entre creencia y descreimiento, fe en los dioses y duda sobre su dig-

nidad y existencia, absoluta confianza en el valor y desconfianza en él; en definitiva: un *medium* entre afirmación y negación de la vida, risa y llanto, gracia y seriedad.

Por cierto el afecto profundo es esencialmente elevado por medio de la forma estética. Es verdad, verdad de la vida presentada en forma bella. Y la *verdad revestida estéticamente* obra más hondamente, como sucede en toda poesía. La verdad que anuncia la tragedia es la siguiente: la vida del hombre no es solamente alegría, sino también sufrimiento enviado por los dioses o provocado por la propia culpabilidad.

¡Sal airoso de esta prueba! La tragedia es la propia reflexión de la vida. El mito del héroe muestra así al hombre, en el pugnar de la vida, su verdadera vida. El hombre decidido (hoy diríamos, el hombre existencial) debe ser tu modelo, de tal modo que tú puedas salir airoso de todo. Confía en los poderes suprahumanos y no te edifiques airadamente. De alguna manera habrá todavía un camino, un sentido, un *τέλος*, pero tú solo no te lo puedes dar. Por cierto, puedo permanecer porfiadamente y no retroceder, como aquel soldado romano ante los torrentes de lava de Pompeya que permaneció, porque equivocadamente no fue relevado. También a él le reconocemos trágica grandeza.

No es del todo correcto decir que el espectáculo trágico debe brindar consuelo. El griego sabía que todo consuelo sólo nos conduce hasta las gradas de la desgracia sufrida y es triste y sombrío, como dice Rilke. Pero el espectáculo, trágico denuncia una extraordinaria verdad. Lo que interesa es la coloración del "cómo", pues nosotros queremos ganar una nueva actitud, una actitud valiente y abierta frente a lo más alto para que éste pueda entrar a raudales en la vida humana tal como ella es.

A todos nosotros nos va igual, por eso debemos inclinarnos conjuntamente ante lo amenazante y estrecharnos las manos como amigos. La tragedia nos enseña la ayuda recíproca y el no hacernos recíprocamente la vida más pesada, ni destruirla, pues, como dice Sófocles: "No estoy aquí para co-odiar, sino para co-amar". *Οὐτοι συνέχθην, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφην* (Antígona III, 1, 523).

La actitud del héroe concilia al mismo tiempo a los rivales: "Yo era un enemigo para ti, pero ahora que tú te has acreditado como un héroe en la vida y en el sufrimiento que a todos nos circunda, ya no lo soy más". Si nosotros, a través de la consideración del héroe, dejando obrar sobre nosotros de esa forma el destino humano, llegamos a esta abierta actitud, entonces algo se transforma en nosotros. Llegamos a ser otros, y esto en un doble aspecto, que de *manera negativa* podríamos formularlo de la siguiente forma:

no podemos ir sólo a la caza de goces exteriores, pues "aún no he visto acabar feliz a nadie a quien los dioses esparcieran a manos llenas sus dones" (Schiller). No podemos mostrarnos lastimosamente frente a la desgracia que irrumpe, para luego carecer de forma interior y perder toda digna actitud. ¡Mostraos como héroes!, dice pedagógicamente la tragedia, vuestro destino sois vosotros mismos. Soportadlo, pues, dignamente.

Formulado positivamente, la tragedia provoca una transformación interior de nuestro ser. Esta catharsis se traduce en un proceso anímico interior. La tragedia conmueve, estimula, arroja fuera de lo cotidiano, sacude en nosotros la ley de gravedad; así como hoy decimos: "esto le ha tocado, le ha herido" (es hat ihn getroffen). La palabra "impresionado" (beeindruckt) es en este sentido aun demasiado trivial. Con esta catharsis el hombre se transforma, se ponen en movimiento sus *últimas posibilidades*. Han sido "heridos" los estratos profundos y yacen abiertos, como si hubieran sido siempre nuestra propia naturaleza. Esto opera la catharsis; y aun un cierto deleite en el acontecer doloroso (Nietzsche) si bien no en un sentido propio, pues es también la alegría del triunfo.

Es singular el que los hombres, en su mayoría, transitan solamente por las antecámaras del alma, o por los subsuelos, aun cuando estén a su disposición los grandes espacios de los pisos superiores. Todo lo esencial que la tragedia puede provocar resbala así por encima de ellos. ¿Por qué somos tan pródigos y abandonamos desconsideradamente este tesoro que descansa en lo profundo de nuestras almas? En todo caso, así procede, al parecer, la mayoría de los hombres.

Mediante el ennoblecimiento del ánimo operado por la tragedia nos inmunizamos contra toda pequeñez y mezquindad. Mucho nos es revelado de una sola vez. Nos convertimos en visionarios de nuestra vida y de otras vidas. Sin embargo, tenemos que cuidarnos siempre y temer de nuestro propio interior, de modo que no irrumpen nuevamente mezquindades, para que, ante todo, no renazca la hybris. Así pues, dice la tragedia: ¡Tú debes *re-comenzar* tu vida!

Esta enseñanza debe ser fielmente observada. La purificación no es lo último en la mayoría de los trágicos, sino la preparación para un nuevo *ascenso*, ascenso por encima de nosotros mismos tomados como hombres singulares. En este sentido, es también ordenación dentro de una comunidad más amplia, en un plan, finalmente, que nos supera. Solamente entonces es dada la reconciliación con los dioses y con sus ideales exigencias. La *catharsis*, pues, conduce al griego hasta las últimas zonas de su imagen del mundo, la cual, pese a la añoranza de ella, no puede ya tomar plena forma. Lo último es, pues, el esfuerzo espiritual tendiente a lograr una visión creciente y una dis-

posición interior más elevada. Entonces el *Logos* buscará con su mirada al *Mito*, como también lo exigiría Nietzsche.

Precisamente en esta confrontación pudimos ver cuántas cosas *actuales*, cosas que hoy nos preocupan, nos salen al encuentro en la pugna por lo *trágico*, por lo existencial, como diríamos en nuestra época.

Traducido por MARIO A. PRESAS